

Laval théologique et philosophique



CRISTI, Renato, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*

Richard Gervais

Volume 49, numéro 3, octobre 1993

La philosophie française contemporaine

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400808ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400808ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Gervais, R. (1993). Compte rendu de [CRISTI, Renato, *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*]. *Laval théologique et philosophique*, 49(3), 584–587. <https://doi.org/10.7202/400808ar>

Jean-Pierre JOSSUA, **Le livre des signes**. Paris, Cerf, 1993, 131 pages.

Jossua nous annonce qu'il s'agit là du dernier d'une série d'ouvrages, amorcée autrefois avec le *Journal théologique*. Avant de s'attrister de cette annonce, il convient de se réjouir de ce qu'offre *Le livre des signes*.

Une écriture discrète et sensible qui s'efforce de dire le plus fidèlement et respectueusement possible ce qui a été perçu, discerné, compris dans un événement, une situation, une rencontre, ou même un objet ou un lieu. Le point de départ est ainsi toujours pris dans ce qui est offert à la considération, au regard attentif. Remarquons à ce propos que la traditionnelle « Table des matières » est remplacée par une « Table des signes ». Ce sont les réalités nommées dans cette table qui sont les signes originaux.

Mais les signes ne deviennent tels que lorsque discernés. Il faut relire ici les propos offerts « en guise de postface » et qui justement essaient de clarifier ce que sont les signes. Ils sont « épiphaniques » plus que « probants » comme le voudrait l'apologétique, et ils parlent à la conscience religieuse bien plus qu'à la raison. « Dans cette ligne, pour qui croit au Dieu vivant, toute chose peut devenir signe, car je reçois l'univers entier de Sa main. » Mais les signes ne sont pas pour autant univoques et ils s'accompagnent de nombreux risques, qui pourraient amener à « faire le deuil [...] de toute lecture des signes ».

Ce n'est pas la voie où Jossua a choisi de s'engager : « il ne cesse de s'y livrer. » Le deuil auquel il consent dans sa pratique des signes, c'est le deuil de l'« immédiateté de l'intention divine » que l'on pourrait vouloir dégager des « signes des temps ». Plus modeste, pour être plus respectueux et plus vrai, Jossua accueille la lecture ponctuelle et déterminée de certains signes qui interpellent les croyants au nom de l'Évangile. Une lecture des signes qui se joue « dans le champ des libertés » et où « la prière retrouve tous ses droits ». Ce sont là quelques-uns des repères que le lecteur retrouvera

concrètement à l'oeuvre dans ce dernier « livre de signes ».

S'il n'est pas possible de fournir la liste complète des signes retenus, au moins pouvons-nous nommer quelques-unes des catégories sous lesquelles ils ont été retenus dans la table de la fin. Des signes sont empruntés à la Bible, surtout dans les psaumes et les évangiles, d'autres sont des qualités reconnues dans des personnes ou leurs gestes. Certains signes renvoient à des écrivains anciens (v.g. Augustin, Eckhart, Luther) ou modernes (de Beckett à Voltaire, en passant Lévinas et Unamuno), comme d'autres se nourrissent des fêtes de l'année liturgique ou des événements retenus par les médias.

Un petit livre qui invite à une longue fréquentation. Si on peut le lire tout d'une traite, sa fécondité saura s'affirmer et se prolonger dans de nombreux retours à des passages familiers, autant de bornes éloquentes sur le chemin des signes.

Jean-Claude BRETON
Université de Montréal

Renato CRISTI, **Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel**. Coll. « Vues critiques ». Traduit de l'anglais et de l'espagnol par Noëlle Burgi. Paris, Éditions Kimé, 1993, 133 pages.

Par le biais d'une interprétation originale du controversé Carl Schmitt et d'une élucidation de certains rapports entre la pensée schmittienne et celles de Hayek et de Hegel, Renato Cristi, du Département de philosophie de l'Université Wilfrid-Laurier (Canada), nous offre dans ce livre une série de réflexions fort bienvenues touchant à l'essence du libéralisme politique. Après avoir mis en évidence l'unité des trois courts essais qui composent l'opuscule, je résumerai ici le propos de chacun d'eux en faisant au passage deux remarques critiques.

Ces trois essais ont pour origine des communications séparées dans le lieu et le temps. Ils forment ici autant de chapitres dont

l'unité justifie amplement leur publication sous un même titre. Selon l'A., Schmitt, Hayek et Hegel, qui se partagent dans l'ordre ces trois chapitres, logent à l'enseigne du « libéralisme conservateur », dont Benjamin Constant a frappé la formule : « Le gouvernement en dehors de sa sphère ne doit avoir aucun pouvoir ; dans sa sphère, il ne saurait en avoir trop. » Cette formule, reconnaissant l'existence des sphères distinctes de la société civile et de l'État, veut conjuguer la pluralité de l'une avec l'unité de l'autre, admettre les libertés les plus étendues dans la première sans saper le pouvoir du second. Si Hegel et Schmitt appartiennent à ce libéralisme conservateur par leur théorie respective de la « monarchie constitutionnelle » et de la « dictature commissariale », c'est surtout, m'a-t-il semblé, son antipositivisme juridique (ou anti-« constructivisme ») qui vaut ici à Hayek d'y être rattaché. Par-delà les différences manifestes entre Schmitt, Hayek et Hegel, l'A. établit les connexions théoriques et veut donner tout son sens au fait que « Schmitt a été un lecteur assidu de Hegel, tout comme Hayek l'a été de Schmitt » (p. 13). Autre convergence entre les trois chapitres : si le premier porte directement sur Schmitt, les deux derniers s'y rapportent aussi, au point que le livre peut être considéré comme une pièce importante versée aux études schmittiennes.

Dans le premier chapitre, l'A. conteste les commentateurs qui, tels Richard Thoma, Leo Strauss, Georg Dahm, Jürgen Habermas et autres, ont vu en Schmitt un antilibéral sans plus. Il soutient qu'à partir de 1923, avec la publication de *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt se rapproche du libéralisme : « son conservatisme perd son orientation révolutionnaire et tente de s'adapter au contenu libéral de la Constitution de Weimar » (p. 9). Schmitt passerait ainsi du « conservatisme révolutionnaire » au « conservatisme libéral » et ses références seraient alors moins de Maistre, Burke ou Donoso Cortés que Constant, Guizot ou Tocqueville (p. 26-50). La mise au point de l'A. est que « le travail intellectuel de Schmitt de l'époque weimarienne avait pour cible principale la démocratie et non le libéralisme » (p. 24). Ce que Schmitt rejette

alors n'est pas le principe libéral d'une société civile libre, pluraliste et « dépolitisée », mais le principe démocratique de la « souveraineté populaire » qui vicie le libéralisme en amenuisant la séparation de la société civile et de l'État par la « dépolitisation » de ce dernier.

À l'encontre de certains critiques qui flairent l'hypocrisie, l'A. soutient que cette réconciliation avec le libéralisme n'était pas feinte et que c'est « sans trace d'insincérité » que Schmitt en vient sous Weimar à envisager non pas l'abolition du parlementarisme, mais sa simple réforme (p. 23, 45). L'évolution de Schmitt vers le libéralisme serait logique avec sa relecture de Hegel et sa reconsidération du catholicisme romain.

La conception schmittienne « décisionniste » du *Reichspräsident* rejoindra en effet celle, hégélienne, du souverain moderne comme « moment de la volonté autodéterminée » réalisé dans la personne du monarque (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 279). Grâce à Hegel, Schmitt comprendra que le parlementarisme, avec ses réquisits de publicité des débats et de pondération des pouvoirs, n'est pas nécessairement incompatible avec la volonté souveraine une et capable (capable de décider de la « situation exceptionnelle », de « l'ami et de l'ennemi »).

Quant au catholicisme romain, Schmitt y verra un modèle d'adaptabilité historique aux formes politiques les plus diverses, adaptabilité qui s'allie à un dogmatisme et un décisionnisme précis (infaillibilité pontificale). L'A. rappelle qu'en 1923 également, Schmitt publiait *Römischer Katholizismus und politische Form* dans lequel il louait l'Église qui, en tant que *complexio oppositorum*, pouvait « souffrir l'expression la plus large et la plus variée d'idées et de formes parce qu'elle était assurée d'une unité absolue au sommet » (p. 49).

Le deuxième chapitre s'attache à réduire la distance que Hayek croyait voir entre sa pensée et celle de Schmitt. « En présentant Schmitt comme un adversaire de la notion d'État de droit, Hayek omet de considérer que les objections du premier n'ont pas pour objet de réfuter

le libéralisme sous toutes ses formes : elles sont, comme les siennes d'ailleurs, dirigées contre le *Rechtsstaat* formaliste de libéraux tels Laband, Jellinek et Kelsen » (p. 71). Hayek aurait tort de ranger Schmitt avec ceux-ci sous l'étiquette du « constructivisme ». Au contraire, Schmitt n'a eu de cesse dans toute son œuvre de combattre le « constructivisme » qui conçoit l'ordre politico-juridique comme « une *thesis* positiviste opposée au *nomos* naturaliste » (p. 73). À l'objection possible qui voudrait que la critique de Hayek tienne de toute façon parce que le décisionnisme schmittien contiendrait en puissance pareil constructivisme, l'A. oppose deux arguments. D'une part, Hayek n'aperçoit pas la composante décisionniste de sa propre notion d'« ordre spontané » ; d'autre part, il oublie les réserves que déjà à la fin de la période weimarienne Schmitt lui-même soulevait à l'égard du décisionnisme (p. 73-74).

Au sujet de ce dernier argument, la remarque critique suivante me semble s'imposer. Pour que l'argument vaille, il faudrait que les réserves en question, par ailleurs indéniées, soient allées jusqu'à l'abandon du décisionnisme. C'est du reste la conclusion que tire l'A. quand il parle d'une « rupture définitive de Schmitt avec le décisionnisme » à partir de 1933 (p. 75). Or il serait surprenant que Schmitt ait jamais consenti à un tel abandon. Pour Schmitt, le décisionnisme ne distingue pas tel type de régime politique de tel autre ; il est plutôt inhérent à tout pouvoir politique (y compris sa variété libérale). Le décisionnisme est tout simplement un attribut du pouvoir souverain, quelque figure qu'il revête. Sur le décisionnisme ainsi conçu, Schmitt n'a probablement jamais varié. Même le modèle « institutionnel » ou « suprapersonnel » auquel il fera droit plus tard ne peut, sauf dégénérescence, aller sans moment décisionniste, comme il le laisse entendre dans *Politische Theologie* (2^e éd., 1934, « Vorbemärkung »). Qu'avant 1933 Schmitt ait eu tendance à réduire l'État au moment décisionniste est une chose, dont l'A. a vu avec perspicacité qu'elle revenait à « tourner le dos aux questions de légitimité » (p. 39). Qu'après 1933 il ait nié la dimension

décisionniste du politique en adoptant la notion d'« ordre concret » (p. 68) est une autre chose dont il faudrait à mon avis vérifier plus avant s'il l'a jamais faite et, dans l'affirmative, s'il avait raison de le faire eu égard à ses propres prémisses et eu égard surtout à la réalité du politique. Quoi qu'il en soit de ce point, l'étude de Cristi rend de toute façon manifeste l'importance de la pensée schmittienne pour toute tentative contemporaine de théorisation du libéralisme politique. Aujourd'hui en effet, la guerre froide étant liquidée, le libéralisme se satisfait moins de la justification simplement « stratégique » ou d'opportunité qu'il tirait de son opposition au communisme et il est amené à s'ouvrir davantage à une détermination plus positive ou substantielle du fameux « minimum » auquel il prétend réduire l'État. Et qu'est-ce que cela peut vouloir dire sinon s'ouvrir davantage à la dimension proprement *politique*, dimension à laquelle la pensée du célèbre constitutionnaliste allemand est restée si sensible ? On est d'ailleurs en droit de se demander si le « libéralisme conservateur » dont parle l'A. n'est pas tout simplement un libéralisme qui n'a pas peur de son ombre politique, qui ne se dissimule pas sa dimension proprement politique.

Le troisième chapitre se trouve à justifier la référence hégélienne de Schmitt. Si le libéralisme conservateur de Schmitt a de quoi s'inspirer de Hegel, c'est que ce dernier aussi est libéral et conservateur à la fois — comme l'indique assez par ailleurs la persistance de la controverse à laquelle le hégélianisme prête encore aujourd'hui à ce sujet. La philosophie politique hégélienne constituerait une « synthèse libérale-conservatrice » (p. 102-118). L'A. affirme : « Grâce à un raisonnement dialectique, Hegel déduit systématiquement un État conservateur des principes libéraux incarnés dans la société civile » (p. 86). Reprenant l'argument politico-philosophique de Hegel, l'A. y distingue deux mouvements : l'un libéral, l'autre conservateur. Le premier avalise les droits et libertés individuels et les institutions spontanées de la société civile ; le second présente l'État comme la substance même de la liberté, un État certes autonome par rapport

à la société civile mais qui, en tant que *Sittlichkeit*, ne lui est pas extérieur (p. 87-88, 108).

Ce point est crucial et m'inspire une dernière remarque critique. Du point de vue de la théorisation du libéralisme politique, ce troisième chapitre sur Hegel est sans doute le plus important. C'est dire l'intérêt du hégélianisme pour une telle théorisation. En la matière toutefois, il faut voir que toute entreprise sérieuse de réactualisation de la pensée hégélienne est appelée à affronter l'écueil de la « dialectique ». On le constate ici même où l'A. parle pour commencer de « synthèse dialectique » des contradictions politiques (p. 86-88, 97-98) et pour finir de simple « compromis », d'« équilibre », de « compensation » (p. 110, 111, 115). Il annonce en effet que la contradiction entre subjectivité individuelle et universalité politique — contradiction demeurée irrésolue de Platon à Kant en passant par Hobbes, Spinoza, etc. — trouve sa solution chez Hegel grâce au traitement dialectique. Cela posé, il croit le démontrer en parlant ensuite du « compromis avec la notion libérale d'individus originellement porteurs de droits » auquel en arrive l'État hégélien (p. 110), de l'« équilibre parfait entre droits et devoirs » obtenu dans la *Sittlichkeit* (p. 111), ou de la « compensation à l'éclatement et aux déchirures de la société civile » qu'offre le monarchisme hégélien (p. 115). Le hic est que si la méthode libérale fait évidemment bon ménage avec le « compromis », l'« équilibre », la « compensation » et autres choses de ce genre, la « méthode dialectique » s'en accommode sans doute moins bien, sauf à la réduire au *subjektives Schauelsystem* (système de bascule subjectif) que dénonçait Hegel dans l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* par exemple (éd. de 1827-1830, § 81). Cette dialectique diluée n'atteint pas à la véritable synthèse, mais à l'oscillation entre les déterminations « abstraitement » contraires, au « compromis » justement, qui ne résout pas la contradiction, mais la fixe plutôt dans son insolubilité. On pointe là du doigt une question nodale, voire une pierre d'achoppement pour la justification des recours hégéliens d'aujourd'hui, que ce soit celui de Cristi ou celui

d'autres comme C. Taylor (*Hegel*, 1975), S.B. Smith (*Hegel's Critique of Liberalism*, 1989), J.-C. Pinson (*Hegel, le droit et le libéralisme*, 1989), etc.

Il n'en reste pas moins que l'opuscule de Cristi fait un bout de chemin précieux vers l'intelligence du libéralisme politique et vers la saisie de ce qu'on peut accueillir de l'héritage hégélien sous ce rapport. Sans compter qu'il contribue à dissiper l'image d'un Carl Schmitt simple propagandiste totalitaire.

Richard GERVAIS

Serge CANTIN, **Le philosophe et le déni du politique : Marx, Henry, Platon**. Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1992, XVIII et 301 pages.

Dans cet ouvrage bien fait et de lecture agréable, l'auteur essaie de montrer en substance que la pensée de Marx est le lieu d'un effort soutenu visant à biffer la donnée politique de l'existence humaine, que le déni du politique a constitué, sous une forme ou sous une autre, la grande tentation de la philosophie occidentale depuis *La République* de Platon, et qu'un tel déni doit être mis en rapport avec les excès totalitaires auxquels le marxisme a donné lieu. C'est avec beaucoup de clarté d'ailleurs que l'auteur pose, dans l'introduction, les termes de sa problématique. Il nous présente une philosophie occidentale travaillée de son refus de l'espace politique, cherchant soit à s'abstraire de l'action, soit à s'y perdre (p. 8), sur un parcours s'étendant de la Cité platonicienne aux mythes contemporains de la révolution, aux errements politiques de Sartre et de Heidegger (p. 4). Et devant la menace qui pèse sur la crédibilité humaine des philosophes, il nous rappelle la figure de Socrate (p. 9), à l'aise sur l'agora, en quête de la vérité dans le dialogue des opinions plurielles. C'est donc sur cette toile de fond que l'auteur développe son analyse de la pensée marxienne, en se faisant le critique des tentatives herméneutiques de Michel Henry, et en mettant régulièrement à contribution les thèses d'Hannah Arendt.